

# La questione del senso (e del non senso)

Angela Ales Bello

Quando diciamo: ma questo non ha senso! Che cosa intendiamo dire? Cosa vuol dire avere senso? Lo diciamo e speriamo che gli altri ‘subito’ comprendano, anzi ci stupiamo se non individuano il senso o la mancanza di senso che a noi appare così evidente. Per cogliere il ‘senso’ di questa osservazione che riguarda la nostra vita quotidiana non basta rimanere sul piano della costatazione empirica, dobbiamo scomodare la filosofia, che non è un’indagine astratta, ma, se bene intesa, muove proprio dalla nostra esperienza; si tratta di andare a fondo per cercare il senso, appunto, di ciò che siamo e che facciamo. Quale tipo di indagine filosofica nel nostro tempo muove dall’esperienza in modo esplicito? Mi sembra che sia proprio la fenomenologia, quella fondata da Edmund Husserl, che analizza i fenomeni, ciò che si manifesta a noi, che ci si presenta. Tuttavia, prima di riferirmi ad essa, per rispondere ad una domanda che sembra banale: Che cosa vuol dire avere senso? è necessario intraprendere un lungo percorso che muove dalle prime indagini che definiamo filosofiche nella nostra cultura occidentale, perché la domanda sul senso è la domanda cruciale di questo tipo di indagine.

## Husserl erede di Platone?

Ha particolarmente scandalizzato il fatto che noi ‘realisti platonici’, poniamo le idee o essenze come oggetti e, come altri oggetti, attribuiamo loro un reale (vero) essere, e quindi, correlativamente, l’attitudine a essere afferrate mediante l’intuizione – esattamente come le cose reali. Non terremo conto di quella specie, ormai così diffusa, di lettori sbrigativi che attribuiscono all’autore i loro propri concetti, a lui del tutto estranei, e non trovano quindi nessuna difficoltà a riscontrare delle assurdità nelle trattazioni (Husserl 2002, p. 49).

Queste parole scritte da Husserl nel paragrafo 22 del capitolo II del libro *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, pubblicato nel 1913, mostrano che la sua posizione, quella sostenuta nelle *Ricerche logiche* del 1900-1901 (Husserl 2001), era stata da alcuni definita ‘realismo platonico’. La ragione di questa definizione, spiega Husserl, nasce da ‘frintendimenti naturalistici’, come si evince dal titolo dell’intero capitolo II suddiviso in nove paragrafi, dal n. 18 al n. 26, a testimonianza di quanto egli ritenga importante l’argomento. Egli aveva trattato nel primo capitolo la questione dell’essenza, come continuazione e approfondimento delle tematiche affrontate nelle prime *Ricerche logiche*; non a caso esso è de-

dicato all'esame delle scienze che si basano sui 'dati di fatto', contrapposte alla filosofia come scienza delle essenze. Con questo Husserl non vuole separare i dati di fatto dalle essenze, anzi ribadisce che tra i due c'è un'inseparabilità, perché: «Dicendo: ogni dato di fatto potrebbe secondo la sua essenza essere diverso da quello che è, lasciammo già intendere che *al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un eidos afferrabile nella sua purezza*» (Husserl 2002, p. 15). Esemplificando, aggiunge: «Un oggetto individuale non è qualcosa di semplicemente individuale, un 'questo qui', un qualcosa di irripetibile, ma, in quanto è 'in se stesso' costituito in una determinata maniera, possiede il suo specifico carattere, la sua compagine di predicati essenziali che necessariamente gli competono (competono cioè 'all'ente come è in se stesso'), oltre ai quali riceve poi altre determinazioni secondarie e relative» (ivi, pp. 15-16).

Si può notare che quest'ultima osservazione ricorda in modo sorprendente Aristotele con la sua distinzione fra forma, *morfé*, e attributi, e rimanda, inoltre, alla tradizione scolastica, infatti, il traduttore, Vincenzo Costa, specifica in una nota che nella versione D dei manoscritti husserliani delle *Idee per una fenomenologia pura* era presente, al posto dell'aggettivo 'relative', l'aggettivo 'contingenti'. Che ci sia una componente aristotelica in Husserl è stato spesso notato, che egli conoscesse Platone e Aristotele è dimostrato dalle sue lezioni del 1923-24 sulla *Erste Philosophie* (Husserl 1956), che avesse ripreso l'idea della filosofia prima dai filosofi greci è palese, che il suo intento fosse quello di realizzare questa idea attraverso la sua fenomenologia è altrettanto chiaro.

Dal punto di vista linguistico nel brano che è stato citato si può notare che l'uso dei termini è più platonico che aristotelico, in verità, Husserl sceglie anche *morfé* ponendola in relazione alla *hyle* (Husserl 2022, I, § 85), ma quando traduciamo in italiano 'essenza' ci riferiamo al termine tedesco *Wesen* – che originariamente significava 'essere' e diventa essenza quando con esso si intende l'essere della cosa, inteso come la sua qualità. Si può costatare, inoltre, che egli utilizza i termini *Wesen*, *eidos*, *Essenz* e *Sinn* come sinonimi. *Eidos* è il termine platonico, mentre *Sinn* deriva dalla radice latina classica di *sensus* ed *Essenz* sempre dal latino, in questo caso, medievale. In margine si può notare che il termine *sensus* rimanda alla radice indoeuropea *san*, dove *an* significa 'soffio vitale', come dimostra la parola latina 'anima'. Soffio vitale indica anche il 'vigore' della vita ed è interessante che usiamo 'senso' per indicare la conoscenza che proviene dai nostri organi corporei e lo stesso termine per indicare un tipo di conoscenza intellettuale che prescinde dai sensi. Credo che l'elemento che li accomuna sia proprio il vigore, la validità, la realizzazione di capacità presenti in entrambi.

Ma torniamo a Husserl. Poiché i quattro termini sopra indicati sono considerati da lui sinonimi, non dobbiamo scandalizzarci se finora abbiamo usato il termine essenza per intendere quello che chiamiamo 'senso'. Il termine 'essenza' non ci piace, perché c'è una tendenza nel pensiero contemporaneo, quella che Husserl combatte, ad andare oltre ciò che è stato detto nel passato e 'essenza' sa di vecchio, di già visto, perciò, deve essere eliminato. Non ci si rende conto, però, che c'è una differenza fra 'vecchio' e 'antico'; il pensiero greco platonico e aristotelico, il pensiero medievale non sono vecchi, sono 'antichi', il che non significa che devono essere accettati a tutti i costi, ma che non possono essere superficialmente eliminati senza un'approfondita riflessione critica, essendo alla base del pensiero filosofico occidentale.

È vero che il noto filosofo italiano, Carlo Sini, il quale pure si era dedicato alla fenomenologia, alcuni anni fa, durante un convegno, aveva affermato che la domanda che avevo

avanzato sul 'senso' di ciò che stavamo discutendo era priva di senso, affermando che si potevano solo descrivere le caratteristiche 'contingenti' del fenomeno oggetto di discussione, ma non chiedersi quali fossero che caratteristiche essenziali (come si può notare, usiamo e accettiamo tale aggettivo, ma non il sostantivo). Posizione questa che definirei heideggeriana: si gira intorno al fenomeno descrivendone le caratteristiche esistenziali, direbbe Edith Stein criticando il collega di Friburgo, ma non si può porre la questione del suo senso (Stein 1997). Anche qui si può notare che lo stesso Heidegger parla dell'esistenza del *Dasein* come sua essenza, quindi, cercandone il senso.

In fondo, si tratta di una vecchia polemica che ha caratterizzato il pensiero occidentale fin dalla sua origine, non dai presocratici, i quali, a mio avviso, cercavano l'essenza delle cose, checché ne dica Aristotele, ma si tratta proprio dell'epoca della filosofia greca classica: il contrasto nella *polis* fra Socrate e i Sofisti. Husserl è dalla parte di Socrate, egli sottolinea la capacità umana di cogliere intuitivamente il senso delle cose: *Sinn der Sachen*, dove il termine *Sache* può essere avvicinato alla parola latina *res*, indicando l'oggetto, la questione, il fenomeno, non solo la cosa fisica. Ciò non significa che conosciamo tutte le cose intuitivamente, ci sono limiti ben precisi alla conoscenza intuitiva, ma quando tale tipo di conoscenza si realizza, allora, si può dire che: «L'essenza (eidos) è un oggetto di nuova specie. Come ciò che è dato nell'intuizione di qualcosa di individuale o intuizione empirica è un oggetto individuale, così ciò che dato nell'intuizione eidetica è un'essenza pura» (Husserl 2002, p. 17).

Il termine oggetto ha, pertanto, sempre bisogno di una specificazione: c'è l'oggetto empirico ed anche l'oggetto intellettuale che è frutto di un vedere non empirico, ma eidetico. D'altra parte, *eidos* come sappiamo deriva dalla radice *id* del verbo greco *oraō*, che significa, appunto, vedere: si danno, pertanto, un vedere fisico e un vedere intellettuale. Se non si accetta la compresenza dei due modi di vedere e ci si ferma al vedere fisico, si rimane su un piano soggettivo, perché si assolutizza la relatività: io vedo una cosa dal mio punto di vista, si afferma, ed è vero, ma entrambi vediamo la stessa cosa da due punti di vista diversi che, pur rimanendo diversi, tendono alla stessa cosa di cui cogliamo gli aspetti fisici, ognuno secondo la sua prospettiva, tuttavia, tendiamo anche a dire che cos'è quella cosa. Quando diciamo che vediamo un libro, non ci fermiamo sull'insieme delle pagine, ma cogliamo il fatto che quelle pagine mandano un messaggio, ed è questo il 'senso' (*Wesen, Sinn, Eidos*, direbbe Husserl). Inoltre, molto spesso reagiamo a questa visione, dicendo che ci piace o non ci piace dal punto di vista estetico e contenutistico, ma tutto ciò è secondario rispetto al fatto che c'è un senso del libro in quanto libro, infatti, rimane sempre un libro, cioè, uno scritto di qualcuno che vuole comunicare qualcosa e questo è il senso, l'essenza, l'*eidos* del libro.

Dicevo che Husserl, pur usando il termine *eidos*, è più aristotelico che platonico, perché l'oggetto eidetico indica a suo avviso ciò che è *wirklich*, ma non *real*: egli intende con *real* un oggetto consistente come quello empirico che ha una sua esistenza, mentre *wirklich* è l'oggetto colto dal vedere eidetico, che non ha esistenza empirica. Si può osservare che per Husserl le idee non hanno un'esistenza separata, non sono *ta onta*, come diceva Platone, il quale voleva una 'garanzia esistenziale' dell'idea pensata nell'idea esistente in un mondo diverso, appunto, il mondo delle idee, che deriva da quello parmenideo del *to ov* (un unico essere), da lui frammentato in tanti enti, che sono stati visti dalla nostra anima e il frutto della nostra visione sono gli *eide*, le idee. Scrive Husserl: «[...] la concezione delle idee come oggetti e

realtà è senza dubbio una errata «ipostatizzazione platonica» (Husserl 2002, p. 49), negando la realtà delle idee come esistenti in senso platonico.

In questa direzione egli accetta la polemica aristotelica contro il ‘mondo delle idee esistenti in quanto *ta onta*’ proposto da Platone. Tuttavia, tornando alla questione degli universali, che Edith Stein riprende commentando il pensiero dei filosofi medievali (Stein 1999a, III, 10), il nostro fenomenologo non ritiene che le essenze siano *ante rem*, come sosteneva Platone e neppure *in re*, come affermava Aristotele, piuttosto, la sua posizione potrebbe essere avvicinata a quella definita ‘concettualista’: l’essenza è colta dall’essere umano che conosce, ma non ci si esprime sulla sua presenza metafisica nella cosa. Ciò vuol dire che gli interessa la gnoseologia non la metafisica, infatti, per lui la fenomenologia è soprattutto un’*Erkenntnistheorie*, una teoria della conoscenza, anche se, come vedremo, non si ferma ad essa.

La possibilità di cogliere oggetti ideali è ribadita da Husserl, il quale passa dalla gnoseologia alla logica, osservando che nel campo della logica si trova la nozione di oggetto in generale, nozione che certamente non è stata da lui inventata e che è indispensabile per il discorso scientifico in generale. A questo proposito è opportuno ricordare la sua opera dedicata alla *Logica formale e trascendentale* (Husserl 1966), nella quale va oltre la logica aristotelica, grazie alla nozione di oggetto generale, che proviene a Husserl dai matematici dell’età moderna e che serve alla fondazione della matematica; quest’ultima, a sua volta è alla base della fisica e non solo di quella classica, ma anche di quella contemporanea.

## La cecità rispetto alle idee

Se si continua la lettura del primo volume delle *Idee*, si nota che la polemica di Husserl diventa sempre più acuta nei confronti di coloro che non vogliono vedere le essenze e questi nella sua epoca sono i positivisti. La loro cecità è una sorta di cecità dell’anima, e si deve sottolineare che ‘non vogliono vedere’, perché Husserl afferma che: «In verità, tutti vedono, per così dire, ininterrottamente ‘idee’, ‘essenze’, operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi ‘eidetici’ – soltanto le negano dal loro punto di vista gnoseologico» (Husserl 2002, p. 49). Tuttavia, ciò che è evidente – in questo caso la presenza delle essenze – tollera pazientemente le teorie, nel senso che lascia che se ne discuta, ma le essenze rimangono ciò che sono.

Nella conclusione a questo lungo e articolato capitolo delle *Idee*, dedicato ai fraintendimenti naturalistici, Husserl scopre il suo gioco e si rivolge direttamente al ‘positivista’ smascherando la sua cecità: «*De facto*, il positivista rifiuta le conoscenze essenziali solo quando riflette ‘filosoficamente’, lasciandosi ingannare dai sofismi dei filosofi empiristi, ma non quando, nell’atteggiamento normale delle scienze naturali, pensa e giustifica le sue asserzioni come ricercatore scientifico della natura» (ivi, p. 53). E ciò accade proprio perché la fisica moderna e contemporanea si basa sulla matematica e quale scienza è così teorica (eidetica) come la matematica? Si tratta, si potrebbe commentare, di un atteggiamento schizofrenico, perché si nega dal punto di vista teorico ciò che si pratica nell’elaborazione della conoscenza scientifica.

Husserl polemizza contro l’empirismo che è alla base di questo comportamento ‘doppio’ che conduce allo scetticismo. Ma le scienze non possono essere elaborate su una base scettica, anzi le scienze sono dogmatiche, solo quando gli scienziati diventano ‘filosofi’ si mostrano i

loro pregiudizi. Più semplicemente si potrebbe osservare che la stessa partizione della fisica classica nei diversi ambiti: ottica, acustica, meccanica, dinamica etc., indica che ogni ambito è diverso dall'altro per motivi essenziali e non contingenti. Husserl conclude con un'ammonizione rivolta agli scienziati: auspica, infatti, che il loro atteggiamento filosofico scettico non danneggi la stessa ricerca scientifica che deve rimanere 'dogmatica' in senso positivo.

### A che cosa serve il superamento della cecità?

Si è detto che il filosofo, se è veramente tale, riconosce di vedere le essenze, cioè, il senso delle cose. Ma tale visione non è fine a se stessa, ora inizia il lavoro veramente filosofico: la conoscenza delle cose, quali 'cose'? Qual è il dato di fatto empirico che si vuole conoscere e quali sono le condizioni di tale conoscenza? In fondo, Husserl si pone la domanda che abbiamo indicato all'inizio: Che cosa significa che qualcosa ha senso per noi? Per tale ragione comincia ad indagare la modalità con cui si colgono i fenomeni, presupposto necessario per la conoscenza dei fenomeni stessi. Se prima la sua adesione si era rivolta al pensiero classico greco, ora la sua attenzione si rivolge alla filosofia moderna: Cartesio, Kant, e non gli empiristi, per lo meno nella prima fase della sua ricerca – gli empiristi saranno poi parzialmente rivalutati alla fine del suo percorso nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Husserl 1987).

La domanda si sposta: chi siamo noi che conosciamo il senso e come avviene questa conoscenza? Tale domanda non era ignorata nel pensiero antico, come spesso si vuole far intendere; fin da Parmenide ed Eraclito si riflette sul soggetto umano che compie la ricerca. Parmenide nel suo Poema invita il soggetto a dire/pensare: è e a rendersi conto che non ha senso dire/pensare: non è. A sua volta Eraclito afferma: «Ho indagato me stesso».

Tuttavia, è nell'età moderna che la ricerca del senso si sposta preliminarmente sull'essere umano, riguardo alle modalità della sua conoscenza. La possibilità di cogliere il senso è il presupposto per indagare il senso delle esperienze vissute, dalle quali inizia il cammino di analisi husserliano. Husserl osserva che è più facile cogliere il senso delle nostre esperienze vissute che non delle cose che sono fuori di noi; questo è il limite della conoscenza intuitiva: le cose esterne sono colte per adombramenti.

Iniziamo da una nostra constatazione: è vera l'affermazione secondo la quale abbiamo un corpo, ma per comprendere il senso di questa affermazione, dobbiamo scavare in noi stessi per scoprire come arriviamo ad essa. La conoscenza del corpo è il risultato di un processo che inizia dalle sensazioni (*Empfindungen*) per giungere alla percezione (*Perception, Wahrnehmung*), che è l'*Erlebnis*, la vivenza di cui abbiamo coscienza, di cui siamo consapevoli.

### Il senso del corpo

Proseguiamo nell'analisi della percezione. Percepisco qualcosa di 'esterno', un tavolo. Che cosa mi fa dire: percepisco? Ciò che è esterno è correlato con ciò che è interno. Quando percepisco il tavolo, vuol dire che lo vedo e lo tocco, la mia mano ha una sensazione tattile,

sento che essa mi appartiene, i messaggi che mi manda sono da me recepiti, ad esempio, la durezza del tavolo; fino ad un certo punto ci sono io che sento il tavolo e, poi, sento qualcosa che non sono più io, qualcosa che non mi appartiene più, è, appunto, esterno. Ma non è solo la mia mano che mi manda messaggi, incontro come estranea la sedia sulla quale sono seduto, il pavimento sul quale cammino. Queste cose, che sono per me anche ostacoli, mi consentono di stabilire ‘confini’, i miei confini, sono aiutato in ciò anche dalla vista che mi fa vedere questi ostacoli, ma il tatto nel processo che abbiamo descritto è privilegiato nel delineare il mio limite, ma il limite di che cosa? Io dico del mio corpo. Il corpo, allora, si coglie attraverso le mie sensazioni che lo costituiscono e attraverso una serie di percezioni: il corpo si coglie da dentro.

Questo è un primo importante risultato; lo sento attraverso il tatto e vedo di esso solo alcune parti anteriori, ma so che c'è una parte posteriore che posso toccare, ha, quindi, un suo ‘volume’ e da esso non posso uscire percettivamente, ma solo immaginativamente. Esso rappresenta un punto zero di orientamento in quello che si presenta fuori di me come uno spazio.

Nella costituzione del mio corpo, cioè, nel modo in cui esso mi si dà, ho seguito le indicazioni di Edmund Husserl, in particolare quelle contenute nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trascritte da Edith Stein che poi le riutilizza nelle sue ricerche, soprattutto in *La struttura della persona umana* (Stein 2013).

L'indagine sulla corporeità, della quale ho dato solo brevi indicazioni, è un punto di partenza di un complesso cammino di ricerca, ma rappresenta un avvio indispensabile: in primo luogo, perché in esso è implicata la percezione, cioè, la chiave d'accesso a tutto il processo conoscitivo; in secondo luogo, perché una volta entrati nella corporeità, subito si scopre che essa vive, manda segnali, ai quali si risponde attraverso gli stati psichici, le emozioni, i sentimenti e così via. Siamo in quella sfera che Husserl definisce, largamente, hyletica, usando la parola greca nel tentativo di indicare una dimensione che non è stata esaminata in tutta la sua potenzialità e che è la base per formazioni di grado superiore come, appunto, la costituzione di oggetti fisici. Inoltre, tale sfera non riguarda solo il rapporto del corpo proprio con ciò che è esterno, ma comprende anche altri gruppi di sensazioni che sono definiti ‘sentimenti sensoriali’, come il piacere, il dolore, la tensione e il rilassamento, il benessere e il malessere che sono alla base della vita dei sentimenti e delle valutazioni e costituiscono il materiale (*hyle*) con il quale si formano i sentimenti superiori come l'amore e l'odio e le valutazioni delle situazioni prima di prendere decisioni con la volontà.

Entriamo, in tal modo, nella dimensione psichica strettamente connessa con il corpo e successivamente nella dimensione spirituale, cioè, intellettuale e volontaria, propriamente umana. Il corpo che abbiamo sentito vivere è, pertanto, un corpo vivente senziente, non un semplice *Körper*, ma un *Leib. Körper*, in realtà, è più che un cadavere (*Leichnam*), perché usando questo termine s'intende la fisicità in quanto astratta da quel complesso vivente senziente, psicofisico che è il *Leib*. Quest'ultimo è un organismo che ha il suo movimento da dentro, movimento che è sentito e vissuto da un soggetto umano con consapevolezza, cioè attraverso la coscienza, e per tale ragione è un soggetto umano. Abbiamo così scoperto il senso del corpo; indaghiamo ora sul senso della psiche e dello spirito, in modo da cogliere il senso dell'umano come un'entità complessa, articolata, eppure unitaria.

## Il senso della psiche e dello spirito

Gli atti, che si sono indicati, colti nella loro universalità, possono essere quelli del desiderio, dell'amore, dell'odio, dell'attrazione e della repulsione, della decisione nell'azione, inoltre, l'atto del *fiat*, della volontà, e ancora gli atti teoretici del delineare un contesto tematico, dello stabilire relazioni, di porre un soggetto e un predicato, di trarre conseguenze. Si è rintracciata, in tal modo, una struttura trascendentale *sui generis* che consente di passare all'indagine dell'essere umano in quanto corpo vivente, come latore di sensazioni localizzate, come attraversato dalle sensazioni di piacere, di dolore, di benessere o di disagio, che costituiscono la base materiale, la base che egli definisce hyletica.

Attraverso lo strato di qualità 'reali' (base hyletica) – in quanto si costituiscono in virtù di una relazione con circostanze reali nell'ambito del reale, il corpo vivente s'intreccia con la psiche, pertanto, si può affermare che

La psiche e l'io psichico 'hanno' un corpo vivo; esiste una cosa materiale di una natura tale che essa non è mera cosa materiale, bensì appunto, corpo vivo, e quindi una cosa materiale che in quanto campo di localizzazioni di sensazione e di moti del sentimento, in quanto complesso di organi di senso, in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose, [...] è una base fondamentale della datità reale della psiche e dell'io (Stein 2013, p. 159).

Si è giunti, allora, a un'altra dimensione qualitativamente diversa dalla cosa materiale, cioè la psiche, ma il corpo vivente è, appunto, l'intreccio di questi due momenti. Alcuni manoscritti husserliani analizzano, scavando ulteriormente nella dimensione psichica, l'ambito dell'istinto, che indica una continuità con il mondo animale; tuttavia, la distinzione con tale mondo si rintraccia nella funzione intenzionale e spirituale (Ales Bello 2000).

Possiamo indicare, però, altre vivenze che sono diverse dalle tensioni, dagli impulsi, dalle reazioni, questi sono gli atti volontari, valutativi e teoretici che caratterizzano la persona umana; si entra, in tal modo, nella vita dello spirito che non è in alcun modo 'determinata', ma 'motivata', essa è la sede degli atti liberi e delle prese di posizione razionali. Passività e attività s'intrecciano, ma l'attività distingue l'essere umano 'desto', desto eticamente e teoreticamente.

Si procede, pertanto, alla definizione della persona, che è tale, appunto, se ha rappresentazioni, sente, valuta, persegue qualche cosa, agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche fine, con gli oggetti del suo mondo circostante.

Assumere un atteggiamento personalistico nei confronti del mondo circostante significa assumere un atteggiamento valutativo ed etico. Questo, lungi dall'essere artificiale, è il vero e proprio atteggiamento 'naturale' (Husserl 2002, II, § 49). Si tratta di uno dei pochi luoghi in cui il termine 'naturale' è utilizzato da Husserl, per solito egli lo esclude perché lo assimila all'uso che ne fa il Positivismo nell'ambito del naturalismo.

La distinzione sottile proposta da Husserl è stata resa possibile perché gli esseri umani sono capaci di individuare il senso di ogni vivenza e non confonderla con un'altra: se si sente tristezza si è chiaramente consapevoli che non si sta sentendo gioia. È anche vero che in alcuni casi, ciò che si sente può apparire 'confuso', ma sappiamo che il grande sforzo è, appunto, quello di chiarire il 'senso' di ciò che si sente e, se non ci si riesce personalmente, si chiede

aiuto a qualcun altro riconosciuto simile a noi grazie alla vivenza dell'entropatia, la quale ci fa dedurre che, se un'altra entità può vivere ciò che noi viviamo, si tratta di una profonda somiglianza, anche, se mai, di una identificazione (Ales Bello 2022); si tratta, quindi, di un altro essere umano.

### Perché cogliere il senso dell'umano?

Uno degli intenti dei nostri fenomenologi, si potrebbe affermare quello primario, era di fornire una base teorica a chi si interessava in modo particolare della psiche, cioè agli psicologi. La nuova scienza denominata psicologia, nuova ai tempi di Husserl, aveva bisogno di cogliere il senso degli atti vissuti, delle vivenze, dagli esseri umani proprio nella loro distinzione. Il lavoro analitico non è solo del fenomenologo, ma anche dello psicologo e il fenomenologo può aiutarlo a fare chiarezza in modo che quest'ultimo possa procedere nel suo campo specifico. Se qualcuno va dallo psicologo perché vuole comprendere ciò che sta vivendo vuol dire che ha bisogno di comprendere il 'senso' di ciò che vive; la confusione dei sensi è sentita, appunto, come qualcosa che non si riesce a sopportare, almeno nei casi in cui è attiva la coscienza, come una 'luce interiore' che accompagna le esperienze vissute (Stein 1998). La totale mancanza di consapevolezza indica che siamo nel campo delle patologie, perché non si riesce a condividere lo stile dell'esperienza comune, come acutamente mette in evidenza Binswanger (1977).

In fondo, si può affermare che non riusciamo a sopportare il non senso, che la descrizione fenomenologica sopra condotta non riguarda soltanto una differenza di opinioni, ma è qualcosa di più profondo. Di fronte ad un avvenimento possiamo avere reazioni molto diverse, possiamo essere tristi o, al contrario, felici, dipende dai criteri di riferimento che abbiamo. Se muore qualcuno, chi lo ha odiato ne è felice, chi lo ha amato è triste; spesso accade che dall'una e dall'altra parte si dica: «Non ha senso essere felici per la morte di costui!» oppure «Non ha senso essere tristi!». In questo caso il non senso è attribuito ad una diversa considerazione di quella persona defunta, ma si è colto molto bene il 'senso' della felicità o della tristezza dell'altro. Ed è su questo piano ultimo che lavora preliminarmente la fenomenologia, non sul piano delle prese di posizioni che possono essere le più disparate. Si può dire che il senso di una cosa è la verità della cosa stessa, non solo per me, ma per tutti, in fondo in questo consiste l'universalità alla quale aspiriamo, ma che vediamo spesso sconfitta. Ecco perché Husserl regredisce alla qualità ultima delle esperienze: la gioia, il dolore, la tristezza e la felicità, perché le riconosciamo subito nella loro evidenza che è la loro verità, certamente *quo ad nos*, altro è la verità in *se*.

### La vita ha un senso? Senso e non senso della vita

Anche a questo proposito possiamo avere posizioni diverse, dipende dallo 'stato d'animo' della singola persona, che si trasforma in sentimento di accettazione o rifiuto, come sentimenti vitali, e che può essere elaborato a livello intellettuale in una descrizione positiva

o negativa della vita: ciò è confermato dalla descrizione dell'essere umano sopra condotta. Esaminiamo le due posizioni.

Dare un senso alla vita significa esaminare le potenzialità umane, considerarle positive nel fare, avere una finalità dell'azione che si richiama a qualcosa che vale. Importante è il tema della finalità, che sia immanente, storica o trascendente, metastorica, non importa, si tratta del tema dell'ideale che si vuole trasformare in realtà. Ma tutto ciò deve essere sostenuto dalla 'speranza', una vivenza umana fondamentale, che si accompagna all'apertura nei confronti degli altri, quello che si chiama *caritas* o amore. Anche qui emerge il tema dell'evidenza della validità che ha una sua universalità.

Il non dare senso alla vita significa considerarla come un peso o una costrizione, proprio perché non si ha uno scopo. Si va avanti senza uno scopo. Questo atteggiamento può essere transitorio oppure patologico. Nel primo caso, si può stare vicino alla persona per fornire quella che Edith Stein chiama la forza spirituale; si nota qui l'importanza che assume un'autentica comunità (Stein 1999b).

Nel secondo caso, si tratta di forme di depressione che, però, sono, a loro volta, paradossalmente rivelative di una ricerca di senso che non si riesce a realizzare. Anche nelle situazioni che portano al suicidio: chi si suicida lo fa perché si rende conto che non può più dare valore alla vita rispetto alla quale vorrebbe riconoscere il valore, ma non può farlo. Ci si può riferire alla interpretazione delle depressioni che conducono al suicidio, intesa come mancanza del *Worüber*, cioè, di uno scopo nella vita proposta da Binswanger (1977, 3.2), una mancanza della dimensione del futuro che è vissuta come insopportabile: si vorrebbe che ci fosse lo scopo, ma non si riesce a scorgerlo. Viene meno la speranza.

In entrambi i casi, accettato o respinto, si tratta del 'sentire' il 'senso' della vita, di cogliere il 'senso' dello scopo e il 'senso' del valore dello scopo: il suo *vigore*, come ci suggerisce l'etimo indoeuropeo, facendo riferimento al *soffio vitale*.

Siamo passati dalla questione conoscitiva del senso e a quella che possiamo definire 'etico-metafisica', ma le due questioni sono correlate. Ciò era accaduto anche a Husserl, quando si è domandato il senso della vita e si è a lungo soffermato sulla teleologia, sulla finalità dell'umanità in numerosi suoi scritti: il primo passo da compiere è raggiungere la consapevolezza della necessità della realizzazione umana nel bene, potremmo dire, nella pace della convivenza fra gli esseri umani; il secondo è quello di operare in questa direzione in una incessante circolarità fra teoria e prassi, nonostante le difficoltà che si frappongono e che mostrano la presenza del male. A nessuno può sfuggire la perennità e, perciò, l'attualità, di questo compito.

## Bibliografia

- Ales Bello A. 2000, *Human World – Animal World: An Interpretation of Instinct in some late Husserlian Manuscripts*, in «Analecta Husserliana», vol. LXVIII.
- Ales Bello A. 2022, 'Empatia' si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine *empatia*, in *Ripensando l'empatia tra etica e estetica*, in «Bollettino Filosofico» XXXVII, pp. 7-19.
- Ales Bello A. 2023, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, Studium, Roma.

- Binswanger L. 1977, trad. it. *Melanconia e Mania*, a cura di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino.
- Husserl E. 1956, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehme, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl E. 1966, trad. it. *Logica formale e trascendentale*, trad. a cura di G. Neri, Laterza, Bari.
- Husserl E. 1987, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. 2001, trad. it. *Ricerche logiche*, trad. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. 2002, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I e II*, trad. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Stein E. 1997, trad. it. *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, trad. a cura di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma, pp. 153-225.
- Stein E. 1998, trad. it. *Introduzione alla filosofia*, trad. a cura di A.M. Pezzella, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein E. 1999a, trad. it. *Essere finito e Essere eterno*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein E. 1999b, trad. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. a cura di A.M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein E. 2013, trad. it. *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, trad. a cura di M. D'Ambra, Revisione di A.M. Pezzella e M. Paolinelli, Città Nuova-Edizioni OCD, Roma.